Ks. Janusz MARIAŃSKI

RELIGIJNOŚĆ MŁODZIEŻY POLSKIEJ

> *Być może zewnętrzne przejawy przyszłej religijności będą mniej spektakularne i bardziej zróżnicowane. Nie byłoby natomiast korzystne, gdyby [...] Kościół, bardzo zaabsorbowany rozbudową własnych instytucji, poświęcał za mało uwagi oddziaływaniom osobowym (w odniesieniu do ludzi młodych i ich problemów).*

1. KONTEKST PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI MŁODZIEŻY

Religijność różnicuje się i jest uwarunkowana kontekstem społeczno-kulturowym. Związek pomiędzy społeczeństwem i religijnością nie ma jednak charakteru deterministycznego[1]. Homogeniczne i stabilne społeczeństwo tradycyjne było wysoce zintegrowane. Występowały w nim różnice pomiędzy poszczególnymi sektorami życia, ale były one złączone razem poprzez dotyczący ich wszystkich sens. Ten integrujący sens czy porządek miał zwykle charakter religijny. Dla jednostki znaczyło to po prostu, że takie same integrujące symbole przenikały różne sektory jej codziennego życia. Będąc w rodzinie, w pracy, angażując się w politykę czy uczestnicząc w uroczystościach i ceremoniach, jednostka zawsze była w tym samym „świecie". Jak długo nie opuszczała fizycznie społeczeństwa, nie miała poczucia, że w danej sytuacji społecznej znajduje się poza wspólnym „światem życia"[2].

Tradycyjne instytucje religijno-kościelne – uznawane za oczywiste – zapewniały poczucie sensu i „bycie w domu". Wykonywanie ról społecznych podlegało ściśle kontroli systemu społecznego, a proste kryteria moralne znajdowały automatycznie swoje zastosowanie. O przynależności do Kościoła decydowały przede wszystkim czynniki społeczno-kulturowe, w mniejszym zaś stopniu – uświadomione potrzeby religijne (religijność tradycyjna, przekazywana, niekiedy konformistyczna). Religia – traktowana jako część zwykłego codziennego życia – była czynnikiem integrującym ludzką egzystencję i odnoszącym wszystkie wartości do nadrzędnej zasady. Kościół określał poprzez swój Urząd Nauczycielski nakazy i zakazy moralne. Czło-

---

[1] *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Hrsg. W. Loth, Stuttgart 1991; Th. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft. Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen*, Paderborn 1980.

[2] P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind*, w: *Zjawisko wspólnoty* (*Wybór tekstów*), red. B. Mikołajewska, Warszawa 1989, s. 489.

wiek wierzący, który podporządkowywał się tym przykazaniom, powinien być szczęśliwy, w każdym razie uchodził za religijnego.

W społeczeństwie demokratyczno-pluralistycznym nie ma monopolu, lecz istnieje rynek różnych ideologii i filozofii życia[3]. Jednostce, która doświadcza przestrzeni indywidualnych wyborów, nie można siłą narzucić którejś z tych ideologii - wybiera je sama. Pluralistycznej strukturze wartości i norm odpowiada w indywidualnej i społecznej świadomości „przymus wybierania". Swoją tożsamość jednostka musi budować i utrzymywać we własnym zakresie. „Przymus wybierania" dotyczy także dziedziny religijnej. Jednostka osobiście wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się więc „Auswahlchrist", czyli chrześcijanin selekcjonujący, wybierający[4].

W odniesieniu do częściowo wierzących Kościół może liczyć na posłuszeństwo w zakresie tych punktów swojej nauki, które oni sami uznają za właściwe i słuszne. J. B. Metz nazywa tę formę religijności „religią obywatelską" („bürgerlicher Religion"). „Nie religia stawia wymagania obywatelom, lecz obywatele religii; nie religia przekształca społeczeństwo, lecz społeczeństwo obywatelskie nie przestaje dopasowywać jej do siebie i swojej wiarygodności"[5].

Nie trzeba dodawać, że taka forma religijności niesie z sobą wiele niebezpieczeństw, religia bowiem ma o tyle dostęp do jednostki, o ile ona na to wyrazi zgodę, o ile jej potrzebuje, bez konieczności uwzględniania nakazów i wymagań religijnych (religia i Kościół usługowy). To, co w tradycyjnym społeczeństwie było oczywistym faktem, staje się kwestią wyboru. P. L. Berger określa tę zmianę jako przejście od płaszczyzny „losu" do płaszczyzny „wyboru"[6].

Niezależnie od tego jak by potraktować zmiany społeczne, polityczne i gospodarcze z lat 1989-1992, obiekt badań socjologicznych, czyli społeczeństwo polskie, zmienił się w sposób zasadniczy. Być może dotyczy to także i młodzieży oraz jej religijności. Można postawić pytanie: czy transformacje

---

[3] D. Mieth, *Kontinuität und Wandel der Wertorientierungen*, „Concilium" 23 (1987) nr 3, s. 210-216; H. Bertram, *Wertwandel in der modernen Industriegesellschaft*, w: *Reproduktion von Gesellschaft. Jugend - Partizipation - Politische Bildung*, Hrsg. H. U. Kohr, R. Krieger, H. G. Räder, Weinheim-Basel 1983, s. 47-60; N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Bd. IV (*Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*), Opladen 1987.

[4] P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie*, Bd. I (*Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung*), Düsseldorf 1989, s. 301-303.

[5] J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München 1980, s. 112.

[6] P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, cz. 1, *Wybór tekstów*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Kraków 1990, s. 18-21; *Pluralismus in Kirche und Gesellschaft*, Hrsg. P. M. Zulehner, Freiburg 1988.

ustrojowe wpłynęły na wzrost bądź osłabienie deklaracji wiary i praktyk religijnych? Jak kształtują się w nowej sytuacji społecznej relacje pomiędzy ogólną afiliacją religijną młodych Polaków a jej szczegółowymi składnikami, np. oceną prawdziwości wyznawanej religii? Czy mamy do czynienia z załamaniem się ożywienia religijnego z lat osiemdziesiątych, czy z jego kontynuacją?

Odpowiedzi na te pytania mogą posłużyć do ustalenia zakresu ciągłości i zmiany polskiej rzeczywistości religijnej i jej społecznego kontekstu. Uwzględnione dwa wskaźniki religijności: autodeklaracje wiary i autodeklaracje praktyk religijnych odzwierciedlają tzw. religijność globalną (ogólną) lub religijność na płaszczyźnie ogólnonarodowej. Z dotychczasowych badań empirycznych wiadomo, że ta religijność utrzymuje się w Polsce na wysokim poziomie, a w pewnych okolicznościach nawet wzrasta[7]. Obecnie w związku ze zmianą kontekstu społeczno-kulturowego mówi się chętnie o nadchodzącej fali sekularyzacji jako konsekwencji budowania społeczeństwa demokratycznego.

2. SAMOOCENA RELIGIJNOŚCI MŁODZIEŻY

Badanie tzw. globalnych postaw wobec wiary (głęboko wierzący, wierzący, niezdecydowany, obojętny wobec religii, niewierzący) oraz świadomości zmian własnych postaw opiera się na samoocenach respondentów i tylko w dużym przybliżeniu charakteryzuje religijność. Treść tych deklaracji jest zmienna i uzależniona od rozmaitych czynników psychicznych, społecznych i politycznych, warunkujących ujawniony stosunek do religii. Dowodem płynności deklaracji prowierzeniowych mogą być rozbieżności wyników uzyskanych w ramach badania opinii publicznej w społeczeństwie polskim, dochodzące niekiedy do 10%. Obraz religijności, jaki uzyskuje się w wyniku analizy postaw globalnych, jest przybliżony i niedokładny. Badania całościowe – systematycznie powtarzane – sygnalizują jednak pewne tendencje i kierunki przemian.

Wskaźniki samookreślenia się młodych Polaków w sprawach wiary były zawsze wysokie, z lekką tendencją spadkową do połowy lat siedemdziesiątych. W latach osiemdziesiątych wskaźnik głęboko wierzących i wierzących nie tylko nie obniżył się, ale nawet wzrósł w porównaniu z dekadą lat siedemdziesiątych (o około 10%). Kryzysy ekonomiczne i społeczno-polityczne zbiegały się na ogół w okresie powojennym w Polsce z pewnym wzrostem religijności i więzi z Kościołem. Jeżeli istnieje coś takiego jak „potencjał religijny" w społeczeństwie, to wydaje się, że w wymiarach ogólnych deklaracji religijnych został on w Polsce w latach osiemdziesiątych niemal osiąg-

[7] W. Piwowarski, *Przemiany religijności polskiej – stan obecny i perspektywy*, „Więź" 35 (1992) nr 7, s. 30-34.

nięty (ponad 90%). Na poziomie globalnym rosły też wskaźniki religijności wśród dorosłych, a cały proces przebiegał na nieco wyższym poziomie, chociaż kierunek zmian był ten sam (około 95%).

Wysokie wskaźniki postaw proreligijnych reprezentowała młodzież szkolna. W 1985 r. 27,4% badanych maturzystów i absolwentów szkół zawodowych deklarowało się jako głęboko wierzący, 62,6% – jako wierzący, 4,9% – jako niezdecydowani i 3,2% – jako niewierzący (1,9% – brak danych). W 1983 r. aż 81,8% badanej młodzieży określało siebie jako wierzących i praktykujących, 13,7% – jako wierzących i niepraktykujących oraz 3,3,% – jako niewierzących i niepraktykujących (1,2% – brak danych)[8]. Nawet w środowiskach wielkomiejskich – z reguły odznaczających się niższym wskaźnikiem religijności – odsetek wierzących był wysoki. Z badań przeprowadzonych w 1987 r., wśród mieszkańców Warszawy, będących w wieku 18-30 lat, wynikało, że 11,6% respondentów określiło siebie jako głęboko wierzących i 72,4% – jako wierzących[9].

Badania przeprowadzone od marca do maja 1989 r. w Bydgoszczy, wśród uczniów, studentów WSP i młodych robotników zatrudnionych w bydgoskich zakładach przemysłowych, wykazały, że 73,7% respondentów uznało siebie za wierzących, 6,0% – za niezdecydowanych, 7,0% – za obojętnych w sprawach wiary i 2,5% – za ateistów (0,8% – inne wyznania). Najwyższy wskaźnik identyfikacji z religią przejawiała młodzież pracująca zawodowo, najniższy zaś młodzież studencka (10% – brak danych)[10]. Wśród badanej na przełomie 1988 i 1989 r. młodzieży uczącej się w szkołach ponadpodstawowych lub studiującej na wyższych uczelniach 17,9% respondentów uznało siebie za głęboko wierzących, 61,8% – za wierzących, 15,3% – za niezdecydowanych w sprawach wiary, 2,4% – za obojętnych religijnie i 2,4% – za niewierzących (0,3% – brak odpowiedzi)[11].

Wśród przebadanych ponad pięciu tysięcy osób w czerwcu 1991 r., przez Zakład Socjologii Religii Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego i Polskie Towarzystwo Statystyczne, będących w wieku 18-19 lat – 5,6% określiło siebie jako głęboko wierzących, 82,7% – jako wierzących, 7,3% – jako niezdecydowanych w sprawach religijnych, 2,8% – jako obojętnych, 1,1% – jako niewierzących (0,6% – brak odpowiedzi). Młodzież starsza w wieku 20-29 lat charakteryzowała się odpowiednio następującymi wskaźnikami: 4,9%, 83,6%, 8,4%, 1,7%, 1,3% (0,1%)[12].

---

[8] S. Kwiatkowski, *Stosunek do religii a orientacje polityczne Polaków*, „Edukacja Polityczna" 11 (1988) s. 305-309.

[9] H. Banaszak, *Podatność modernizacyjna młodego pokolenia i jej uwarunkowania*, w: *W przededniu wielkiej zmiany. Młodzież Warszawy 1987-1988*, red. H. Banaszak, L. Rowicki, Warszawa 1991, s. 237.

[10] A. Biliński, S. Biernat, *Kościół rzymskokatolicki i jego doktryna w świadomości młodzieży*, Bydgoszcz 1990, s. 139.

[11] J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 19.

[12] Dane uzyskane od W. Zdaniewicza SAC.

Według sondażu Centrum Badania Opinii Społecznej z kwietnia 1992 r. 6% badanych uczniów ostatnich klas dziennych szkół średnich i zasadniczych zawodowych określiło siebie jako głęboko wierzących, 77% – jako wierzących, 14% – jako niezdecydowanych i 3% – jako niewierzących (odpowiednie dane dla dorosłych z maja 1992 r. – 17%, 77%, 4%, 2%). Deklarowany stopień zaangażowania religijnego młodzieży nie wykazywał znaczących związków z jej cechami społeczno-demograficznymi. Jedynie relatywnie największy odsetek głęboko wierzących charakteryzował uczniów pochodzących ze wsi (10%), najniższy zaś pochodzących z miast liczących ponad 500 tysięcy mieszkańców (1%). Młodzież wielkomiejska stosunkowo najliczniej deklarowała niewiarę (7%)[13].

Omówione przykładowo sondaże ogólnokrajowe z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ukazują w sposób nieco rozbieżny zasięg postaw proreligijnych, niezdecydowanych, indyferentnych i ateistycznych w środowiskach młodzieżowych. W ich świetle można jedynie mówić o nieznacznym spadku tzw. globalnych wyznań wiary w porównaniu z połową lat osiemdziesiątych[14]. Wyraźne jest natomiast obniżenie się w środowiskach młodzieżowych wskaźnika kategorii głęboko wierzących. Jeżeli deklaracje typu „jestem głęboko wierzący" uznamy za przejaw bardziej zdecydowanej i pogłębionej religijności, to tego typu postawy religijne słabo zaznaczają się w środowiskach młodzieżowych i w latach dziewięćdziesiątych wykazują tendencję spadkową.

Młodzież znacznie częściej niż dorośli określa siebie w kategoriach „niezdecydowany w sprawach wiary", co zapewne pozostaje w związku z poszukiwaniem własnej tożsamości światopoglądowej (około 10%). Indyferentyzm religijny i niewiara obejmują na progu lat dziewięćdziesiątych nieznaczną część młodych ludzi w Polsce, nie przekraczającą zazwyczaj 5%. Część z tych, którzy nie określają siebie według kategorii „wierzący", czuje się jeszcze formalnie związana z jakimś wyznaniem religijnym. Jest więc to indyferentyzm częściowy, nie do końca konsekwentny. Niekiedy nawet i niewierzący nawiązują w swojej postawie światopoglądowej do chrześcijaństwa.

Obecny kształt religijności w jej wymiarach globalnych nie zapowiada nagłego wzrostu postaw niewiary. Ateizm jest bowiem obcy polskiej kulturze narodowej. Bardziej prawdopodobny jest proces narastania zwątpienia i pewnej obojętności religijnej. Taki kierunek przemian nie jest jednak nieodwołalnym wyrokiem losu. Obojętni wobec spraw transcendentnych ani nie przyznają się wyraźnie do wiary w Boga, ani nie opowiadają się po

[13] *Starsza młodzież szkolna a religia. Komunikat z badań CBOS*, BS/334/44/92, Warszawa 1992, s. 1-4.

[14] W literaturze socjologicznej można spotkać mało wiarygodne stwierdzenie, że w 1990 r. w porównaniu z 1989 r. nastąpił w Polsce spadek wskaźnika wierzących o 14%. I. Borowik, *Miejsce religii i Kościoła rzymskokatolickiego w nowej sytuacji społeczno-politycznej Polski*, „Nomos" 1 (1992) nr 1, s. 162-163.

stronie ateizmu. Jest to forma jakiejś nieokreślonej religijności, zneutralizowanej, w której zachowuje się tylko niektóre formy obecności sacrum w życiu ludzkim. Jeżeli osoby indyferentne krytykują Kościół i religię, to bynajmniej nie decydują się otwarcie na zerwanie wszelkich interakcji (bierni chrześcijanie, katolicy „z metryki"). Bóg przestaje jednak być elementem doświadczanego przez nich świata, nie jest wartością osobowo przeżywaną. Ich zainteresowania życiowe koncentrują się wokół innych wartości niż religijne (różnorodne wartości ludzkie o charakterze świeckim). Niezwykle rzadko można spotkać człowieka, który charakteryzowałby się pełnym zanikiem ideałów i wartości (tzw. obojętność absolutna).

Obok niezdecydowania i indyferentyzmu religijnego ważnym symptomem zmian w „krajobrazie" religijnym naszego kraju staje się systematyczny rozwój sekt i różnego rodzaju ruchów społeczno-religijnych nie związanych z Kościołem rzymskokatolickim. Dostrzega się powolny przepływ, zwłaszcza młodzieży, od tradycyjnych Kościołów do sekt. Niektóre z nowych ruchów religijnych o charakterze sekciarskim określają się jako chrześcijańskie, inne czerpią inspirację z religii Wschodu, jeszcze inne są echem współczesnych ideologii społeczno-politycznych. Często oferują substytuty i symboliczne ekwiwalenty przeżycia religijnego. Ekspansja sekt i nowych ruchów religijnych dokonuje się głównie wewnątrz wybranych grup ludzkich o strategicznym znaczeniu (np. wśród młodzieży). Z teoretycznonaukowego punktu widzenia ta nowa sytuacja społeczna pociąga za sobą konieczność przemyślenia tego, co jest religią i co nią nie jest, a także częściowego odejścia od teorii i metod badawczych dotychczasowej socjologii religii.

Od połowy lat siedemdziesiątych intensywnie rozwijają się ruchy i wspólnoty religijne pozostające w mniej lub bardziej ścisłym związku z Kościołem rzymskokatolickim. Tego rodzaju fakty mogą mieć większe znaczenie dla przyszłości religii i Kościoła w naszym kraju niż konstatowane przez socjologię „sondażową" typowe (przeciętne) zjawiska religijności manifestowanej, zewnętrznej, społeczno-kulturowej. W sferze życia religijnego ważniejsza jest jakość niż ilość. Rozwijające się w naszym kraju organizacje i wspólnoty religijne, gwarantujące permanentną socjalizację religijną, będą mieć w przyszłości ważne znaczenie dla procesów pogłębiania religijności, także w makroskali społecznej. Natomiast tzw. nowa religijność pozakościelna stanowi i stanowić będzie narastające wyzwanie dla Kościoła[15].

3. RELATYWIZM RELIGIJNY

Wysoki poziom deklarowanej religijności nie zawsze znajduje odzwierciedlenie w akceptacji szczegółowych treści wiary. W nowoczesnych społe-

[15] K. E. Nipkow, *Wertwandel und neue Religiosität – die Suche nach Alternativen als pädagogisches Problem*, „Religionspädagogische Beiträge" 1984, nr 14, s. 48-71; P. M. Zulehner, *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität*, Wien 1989.

czeństwach zaznacza się tendencja do traktowania religii na „rynku światopoglądowym" jako jednego z wielu równorzędnych systemów sensu i znaczeń zorientowanych na potrzeby ludzi. Obniża się także rangę religii chrześcijańskiej, wskazując że jest ona taka sama co do ważności, jak inne wielkie religie świata. Upowszechnia się przekonanie, że wszystkie religie poruszają się po omacku, w mroku i że wszystkie ich twierdzenia są symbolami tego, co jest całkowicie niepoznawalne[16]. Jan Paweł II mówi o postawie obojętności szeroko rozpowszechnionej wśród chrześcijan, nacechowanej relatywizmem religijnym, który prowadzi do przekonania, że jedna religia ma taką samą wartość, jak inna (por. *Redemptoris missio*, 36).

Przekonanie o równej wartości wszystkich religii wynika z różnych przyczyn. Po pierwsze, może opierać się na tezie, że każda religia niesie z sobą określone wartości zaspokajające potrzeby tych, którzy ją przyjmują i wyznają; po drugie, obiektywnie jest prawdziwa tylko jedna religia, ale w praktyce nie można odróżnić jej od religii fałszywych, stąd też należy uznać wszystkie religie za jednakowo dobre; po trzecie, z racjonalistycznego punktu widzenia uznaje się, że wobec niezliczonej liczby odłamów i wyznań chrześcijańskich jedynie logicznym stanowiskiem jest sceptycyzm; po czwarte, wszystkie Kościoły są równie ważne, a więź z określonym Kościołem jest tylko sprawą indywidualnego wyboru[17]. We współczesnym świecie – na skutek masowych migracji i ruchów ludności – mamy najczęściej do czynienia ze społeczeństwami złożonymi z przedstawicieli wielu kultur i wielu religii.

Nasuwa się pytanie o wiarygodność religii chrześcijańskiej z jej roszczeniem do absolutnej prawdy. Czy w ogóle – w przekonaniu Polaków – można mówić o prawdziwej religii? Czy nie są one wszystkie względne? Dlaczego właśnie tę, a nie inną formę życia religijnego należy preferować? A może – potwierdzając naukę i misję swojego Kościoła – nie odrzucać tego, co jest prawdziwe i święte w innych religiach, akcentując pełne poszanowanie ich tożsamości? Oto kilka przykładów z badań empirycznych w nawiązaniu do tych pytań.

Badania socjologiczne przeprowadzone w 1988 r. w Rzeszowie, Przemyślu i Przeworsku wśród młodzieży maturalnej uczęszczającej na katechizację i jej rodziców wykazały, że 25,2% respondentów spośród młodzieży i 29,8% spośród rodziców uznawało pogląd, według którego nie ma jednej prawdziwej religii, ale elementy prawdy znajdują się w każdej religii; 56,4% badanych z grupy pierwszej i 55,6% – z drugiej akceptowało jedną religię jako prawdziwą; odpowiednio 18,3% i 13,6% nie miało zdania lub nie udzieliło odpowiedzi. Tylko nieliczni spośród rodziców (1,0%) uznali, że

---

[16] Por. J. Ratzinger, *Perspektywy i zadania katolicyzmu dla przyszłości Europy*, Warszawa 1991, s. 15.

[17] R. F. McMahon, *Indifferentism*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. VII, Washington 1967, s. 469.

żadna religia nie ma nic prawdziwego do zaoferowania współczesnemu człowiekowi (poglądu tego nie podziela nikt z młodzieży). Opinie na temat prawdziwości religii były podobne w trzech badanych środowiskach miejskich i w obydwu kategoriach wieku (młodzież i rodzice)[18].

W badaniach z przełomu 1988 i 1989 r. 48,8% młodzieży szkół ponadpodstawowych i studentów prezentowało pogląd, że nie ma jednej prawdziwej religii, ale coś prawdziwego można znaleźć w różnych religiach świata; 32,1% – że istnieje tylko jedna prawdziwa religia; 2,0% – że żadna religia nie ma właściwie w sobie nic prawdziwego; 15,0% – nie zgadzało się z żadnym z tych twierdzeń; 2,0% – nie udzieliło odpowiedzi[19]. Wśród uczniów Liceum Ogólnokształcącego w Morągu w 1990 r. uzyskano następujące wskaźniki: 55,0%, 26,7%, 5,0%, 13,3%, 0,0%. Badani licealiści w 76,7% przyznawali się do wierzeń religijnych, 15,8% – określało siebie jako niezdecydowanych, 4,2% – jako obojętnych i 3,3% – jako niewierzących[20].

Wśród młodzieży w wieku 18-19 lat, badanej przez Zakład Socjologii Religii SAK i Polskie Towarzystwo Statystyczne, 24,6% respondentów wyraziło przekonanie, że wszystkie wyznania posiadają tę samą wartość (rangę, znaczenie); 36,3% – że wszystkie wyznania są równe, ale sam respondent jest przyzwyczajony do swojego wyznania, bo w nim się urodził; 29,1% – że wszystkie wyznania zasługują na szacunek, ale on przedkłada swoje ponad inne; 5,0% – że tylko jego wyznanie jest prawdziwe; 5,0% – brak odpowiedzi (odpowiednie dane dla młodzieży w wieku 20-29 lat: 20,1%, 40,5%, 32,7%, 4,6%, 2,1%)[21].

Przytoczone wyniki nie są w pełni konkluzywne, wskazują jednak, w jakim stopniu świadomość religijna młodych Polaków zmierza do relatywizacji postaw wobec roszczeń Kościoła rzymskokatolickiego do absolutnej słuszności i prawdziwości głoszonej nauki. Jest to być może przejawem szerszego kryzysu wszystkich instytucji roszczących sobie prawo do tego, że są jedynymi i uprzywilejowanymi „posiadaczami" prawdy absolutnej, prowadzącego do zwątpienia w prawdy ostateczne i traktowania ich jako kulturowo uwarunkowanych i historycznie względnych. Zaledwie trzecia część badanych uznawała swoją religię za prawdziwą, a wśród młodzieży katechizowanej – nieco ponad połowa.

Omówione badania socjologiczne świadczą o daleko posuniętej relatywizacji w odniesieniu do prawdziwości wyznawanej religii. Ten fakt jest dla jednych oznaką nieskuteczności działania Kościoła, dla innych pozytywnym

[18] K. Ryczan, *Wartości katolików a typ środowiska miejskiego. Studium socjologiczne*, Lublin 1991, s. 119-120 oraz informacje uzyskane bezpośrednio od K. Ryczana.

[19] Mariański, dz. cyt., s. 27.

[20] K. Flak, *Wartości religijno-moralne młodzieży na przykładzie badania uczniów Liceum Ogólnokształcącego w Morągu*, Lublin 1992 (mps pracy magisterskiej – Archiwum KUL), s. 24, 41.

[21] Informacje uzyskane od W. Zdaniewicza SAC.

symptomem tworzenia się szans dla szeroko pojętego ekumenizmu (dekonfesjonalizacja), jeszcze dla innych dowodem instrumentalnego traktowania Kościoła i religii lub w ogóle pragmatycznego podejścia do wyznawanej religii. Stawianie na równi religii własnej i innych sprzyjać będzie równoczesnej akceptacji treści chrześcijańskich i pochodzących z innych orientacji religijnych (np. zmartwychwstanie Jezusa i reinkarnacja).

Osłabienie świadomości nadprzyrodzonego pochodzenia wyznawanej religii może rodzić pokusę powierzchownego irenizmu, redukującego wiarę do „wspólnego minimum" lub płaskiego pluralizmu religijnego. W tym kontekście chce się ukazać religię chrześcijańską jako jedną z wielu, wytłumaczalną racjonalnie (np. jako zjawisko społeczno-kulturowe), obniżyć rangę jej sakralności, wskazując że jest ona taka sama jak inne religie świata. Ukazywanie licznych wartości wspólnych wielkim religiom ma wówczas na celu zakwestionowanie ducha absolutnej wierności wobec tożsamości katolickiej oraz wspieranie procesów przechodzenia od wyraźnej religijności do religijności powierzchownej, nieokreślonej, niekonsekwentnej.

Chrześcijanin charakteryzuje się tolerancją wobec osób inaczej myślących, wobec grup i wspólnot o odmiennym światopoglądzie. Nie widzi w nich wrogów, lecz braci tego samego Boga. Pamięta on, że poza Kościołem „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej" (KK, 8). Dialog i współpraca w duchu wzajemnego poszanowania wolności religijnej wszystkich stron prowadzi niekiedy do uproszczeń i niebezpiecznych form relatywizmu religijnego. Proces ten jest dość zaawansowany w środowiskach młodzieżowych w Polsce.

4. PRAKTYKI RELIGIJNE MŁODZIEŻY

W badaniach nad religijnością wiele miejsca poświęca się praktykom religijnym jako najbardziej widocznym przejawom akceptacji wiary w Boga w życiu człowieka, a przynajmniej najbardziej uchwytnym symptomom związku z Kościołem. W warunkach polskich odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabieniem wiary, a w konsekwencji – z możliwością jej utraty. Mówimy o „możliwości" utraty wiary, gdyż nie ma znaku równości między nonkonformistycznymi postawami i zachowaniami wobec instytucji kościelnych (np. zrywanie z praktykami religijnymi) a niereligijnością. Wysoki poziom praktyk religijnych wiąże się na ogół z deklarowanym zaufaniem do Kościoła, z religijnością rozumianą jako pewien sposób życia, z różnymi przejawami doświadczenia religijnego.

Odchodzenie od praktyk religijnych określa się niekiedy jako indyferentyzm kościelny. Wiąże się on z zaniedbywaniem lub całkowitym porzuceniem praktyk religijnych i innych obowiązków wynikających z wiary. „Nie można – mówił Jan Paweł II w homilii wygłoszonej w Rzymie 31 XII

1984 r. – nie dostrzegać przejawów obojętności religijnej: chodzi mi o udział w niedzielnej i świątecznej Mszy świętej, o pogłębianie kultury religijnej, o wielu tych, którzy są oddaleni"[22]. Ludzie praktycznie obojętni charakteryzują się jakby podwójnym zachowaniem. Z jednej strony, chcą się jeszcze nazywać chrześcijanami, uznają pewne prawdy wiary i normy etyczne chrześcijaństwa, ale z drugiej strony, z reguły pozostają poza religijno-kościelnymi strukturami, poza praktyką kultową nakazaną przez Kościół.

Człowiek niezdecydowany w sprawach wiary lub praktyczny indyferentysta może w sposób czysto spekulatywny uznawać istnienie „Siły Wyższej", ale ta wiara nie oddziałuje na jego konkretne, osobiste życie. Posiada on własny system wartości, w którym wartości religijne odgrywają rolę drugorzędną lub nie odgrywają żadnej roli. Ludzie ci mogą uznawać ideał „dobrego człowieka", są świadomi pewnych obowiązków religijnych i niektóre z nich nawet respektują w praktyce życiowej, ale bez uwzględniania ich transcendentnego pochodzenia.

Praktyki religijne o charakterze indywidualnym i zbiorowym są kształtowane przez uznanie rzeczywistości sacrum, chociaż trudno jest socjologicznie określić, na ile zachowania rytualno-kultowe są wyrazem akceptacji rzeczywistości ponadempirycznej, na ile ona się w nich wyraża i urzeczywistnia. Zbadanie stopnia uczestnictwa w praktykach religijnych daje szansę określenia „ukościelnienia" środowisk młodzieżowych. Religijność wewnętrzna uzyskuje w praktykach religijnych swój zewnętrzny wyraz. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych praktyki religijne Polaków odznaczały się znaczną stabilnością, a w latach osiemdziesiątych nastąpił ich nieznaczny wzrost. Poziom praktyk religijnych dorosłych i młodzieży był zbliżony, nie istniał w tych sprawach dystans między religijnością młodszych i starszych.

Powtarzane w latach osiemdziesiątych przez Instytut Badań Problemów Młodzieży sondaże potwierdzały wysoki poziom uczestnictwa młodzieży w praktykach religijnych. Osoby wierzące i praktykujące regularnie lub nieregularnie stanowiły 61,3% ogółu badanej młodzieży w 1981 r., 76,9% – w 1982 r., 82,2% – w 1983 r., 69,6% – w 1984 r. i 89,5% – w 1985 r. Wskaźniki osób niewierzących lub niezainteresowanych religią oraz zupełnie niepraktykujących układały się odpowiednio: 15,8%, 11,4%, 10,4%, 10,2%, 6,4%. Reszta badanych osób przypadała na wierzących, ale niepraktykujących (12,8%, 6,1%, 5,6%, 12,8%, 8,1%), oraz na niewierzących, ale praktykujących (1,4%, 0,6%, 1,8%, 1,4%, 0,5%)[23].

Wśród młodzieży bydgoskiej na początku 1989 r. mniej niż 60% badanych praktykowało systematycznie i mniej niż 20% – niesystematycznie (ra-

---

[22] „L'Osservatore Romano" 6 (1985) nr 10-11-12, s. 32.

[23] G. Nowacki, *Postawy religijne młodzieży polskiej w połowie lat 80-tych*, w: *Oblicza religijności młodzieży polskiej*, red. J. Bogusz, G. Nowacki, Warszawa 1986, s. 23. Dane nie sumują się do 100%, ponieważ pominięto kategorię: „brak danych" oraz „określam to inaczej".

zem 77,2%). Za niepraktykujących uważało się 22,8% respondentów. Badani w większości traktowali swój udział w praktykach religijnych jako wyraz osobistych przekonań (61,2%), rzadziej jako przejaw kontynuowania tradycji rodzinnych (13,0%), posłuszeństwa nakazom Bożym (8,7%) lub nakazom Kościoła (11,3%)[24].

Wśród młodzieży uczącej się w szkołach ponadpodstawowych lub studiującej na przełomie 1988 i 1989 r. 49,6% badanych określiło siebie jako praktykujących systematycznie, 32,7% – jako praktykujących niesystematycznie, 10,3% – jako praktykujących rzadko i 6,5% – jako w ogóle niepraktykujących (1,0% – brak odpowiedzi). Spośród ogółu badanej młodzieży polskiej 36,6% uczęszczało do kościoła w każdą niedzielę, 31,3% – prawie w każdą niedzielę, 13,2% – około jeden lub dwa razy w miesiącu, 7,4% – tylko w wielkie święta, 3,1% – z okazji ślubu, chrztu, pogrzebu, 4,5% – wcale nie uczęszczało do kościoła (3,8% – brak danych)[25].

Wśród licealistów w Morągu w 1990 r. 42,5% badanych określiło siebie jako praktykujących systematycznie, 35,8% – niesystematycznie, 11,7% – rzadko i 10,0% – jako niepraktykujących. W każdą niedzielę lub prawie w każdą niedzielę uczestniczyło we Mszy świętej 65,0% badanych, około jeden lub dwa razy w miesiącu – 10,0%, tylko w wielkie święta – 11,7%, nie uczestniczyło w ogóle – 7,5% (brak odpowiedzi – 5,8%)[26].

Wśród młodzieży badanej w ramach sondażu ogólnopolskiego w czerwcu 1991 r. osoby liczące 18-19 lat określiły swój stosunek do praktyk religijnych w następujący sposób: praktykujący systematycznie – 54,2%, praktykujący niesystematycznie – 28,5%, praktykujący rzadko – 13,4%, niepraktykujący – 2,8% (brak odpowiedzi – 1,1%); osoby w wieku 20-29 lat odpowiednio: 47,8%, 34,2%, 14,3%, 2,7% (1,0%). Młodzież w wieku 18-19 lat określiła swoją obecność na Mszy świętej niedzielnej w następujący sposób: w każdą niedzielę – 42,5%, prawie w każdą niedzielę – 24,6%, raz w miesiącu – 19,6%, tylko w wielkie święta – 8,4%, tylko z okazji uroczystości ślubu, pogrzebu itp. – 1,1% (brak odpowiedzi – 3,9%); odpowiednie dane dla młodzieży w wieku 20-29 lat – 29,7%, 29,7%, 22,5%, 12,6%, 2,9% (2,7%). Spowiedź wielkanocną odbyło – według własnych deklaracji – 77,1% młodzieży młodszej i 79,8% młodzieży starszej[27].

W 1992 r. – jak wynika z sondażu CBOS – 12% badanej młodzieży polskiej z ostatnich klas szkół średnich i zasadniczych zawodowych uczęszczało kilka razy w tygodniu do kościoła, 61% – raz w tygodniu, 19% – kilka razy w roku i 8% – to w ogóle niepraktykujący (dorośli odpowiednio: 11%, 57%, 24%, 8%). Wśród osób deklarujących niewiarę 76% nie brało udziału

---

[24] Biliński. Biernat, dz. cyt., s. 141-142.

[25] Mariański, dz. cyt., s. 34-35.

[26] Flak, dz. cyt., s. 26, 59.

[27] Informacje uzyskane od W. Zdaniewicza SAC.

w praktykach religijnych, wśród niezdecydowanych – tylko 18%. Stąd ogólny wskaźnik praktykujących przewyższał wskaźnik wierzących. Dziewczęta były bardziej praktykujące niż chłopcy, młodzież ze wsi bardziej niż młodzież z miast, dzieci rolników bardziej niż dzieci z rodzin prywatnych przedsiębiorców, pracowników fizyczno-umysłowych i umysłowych (pozycję pośrednią zajmowała młodzież z rodzin robotniczych), młodzież z regionu południowo-wschodniego bardziej niż z regionu północnego. Wraz ze wzrostem wykształcenia rodziców zmniejszała się częstotliwość praktyk religijnych ich dzieci. Spośród ogółu młodzieży polskiej na lekcje religii uczęszczało 85% badanych[28].

Osoby praktykujące regularnie lub nieregularnie tworzą kategorię tzw. katolików niedzielnych, czyli takich, którzy przynajmniej raz w miesiącu uczęszczają do kościoła. Wskaźniki tej kategorii praktykujących kształtują się obecnie – jak to wynika z przeprowadzonych sondaży opinii publicznej – na dość wysokim poziomie (70-80%). Oprócz katolików niedzielnych wyróżnia się w socjologii tzw. katolików świątecznych lub konformistów sezonowych, czyli tych, którzy uczęszczają do kościoła w wielkie święta lub tylko okazyjnie. Wskaźnik ich wynosił w 1989 r. około 10%, a w 1992 r. nieco wzrósł (do około 15%). Łącznie wskaźnik katolików niedzielnych i świątecznych przewyższa o kilka procent wskaźnik deklarujących swoją wiarę. Wreszcie od 5% do 10% przypada na tych, którzy w ogóle nie spełniają praktyk religijnych. Młodzież młodsza uczestniczy w praktykach religijnych bardziej systematycznie niż młodzież starsza.

W świetle przytoczonych danych socjologicznych trudno byłoby mówić o jakimś wyraźnym spadku poziomu praktyk religijnych, co najwyżej o nieznacznym zmniejszeniu się zbiorowości praktykujących systematycznie na rzecz praktykujących niesystematycznie lub rzadko. Subiektywna ocena zaangażowań kultowych pozostała względnie stabilna, chociaż według napływających z różnych regionów kraju informacji następuje stopniowe zmniejszanie się udziału wiernych w życiu kultowym Kościoła, zwłaszcza we Mszy świętej niedzielnej. Nie musi to jednak dotyczyć środowisk młodzieżowych. Trzeba wreszcie podkreślić, że przytoczone dane opierają się na deklaracjach badanych osób na temat odbywanych przez nich praktyk religijnych, a te – jak wykazują badania socjologiczne – są zawyżone w stosunku do rzeczywistych zachowań w granicach 10-15%.

W społeczeństwie polskim w okresie realnego socjalizmu – stwierdzali niejednokrotnie socjologowie – wskaźnik praktykujących wśród młodzieży był wyższy niż przyznających się do wiary. W latach osiemdziesiątych nastąpił wzrost praktyk religijnych, ale sceptycznie nastawieni socjologowie są skłonni sądzić, że „uczestnictwo w nich zbyt często wynikało z motywacji

[28] *Starsza młodzież szkolna a religia*, s. 2-4, 12.

pozareligijnych. Ponownie mieliśmy do czynienia ze wzrostem religijności zewnętrznej, kulturowej, ale nie religijności osobistej, która mogłaby przeorać serca i umysły i która owocuje postawami apostolskimi"[29].

Sami uczestnicy praktyk religijnych dostrzegali jednak przede wszystkim motywacje religijne swojego zaangażowania kultowego. Młodzież w wieku 18-19 lat badana w 1991 r. wskazywała na następujące ważne dla niej znaczenia Mszy świętej: wypełnienie obowiązku wobec Kościoła – 61,8% badanych, spełnienie nakazu sumienia – 82,0%, dostosowanie się do wymagań rodziny – 48,9%, przeżycie religijne – 79,8%, dostosowanie się do ogólnego zwyczaju – 43,8% (młodzież w wieku 20-29 lat odpowiednio: 61,2%, 85,2%, 45,8%, 81,6%, 42,4%)[30].

Na końcu warto podkreślić, że w Polsce ujawniają się bardzo powoli – w porównaniu z krajami zachodnimi – zwyczaje o charakterze parareligijnym, uznawane za przydatne w rozwiązywaniu różnych problemów życiowych. W omawianych już wyżej badaniach socjologicznych z 1991 r. zapytano o stosunek do takich spraw, jak: horoskopy i astrologia, zdrowotny wpływ kamieni i innych przedmiotów, wróżenie z kart, z linii rąk i jasnowidzenie, terapia za pomocą praktyk fizycznych (np. bioenergetyka), psychoterapia, wahadełko, uzdrawianie przez osoby o szczególnych predyspozycjach. Według wskaźnika zbiorczego 35,1% badanych w wieku 18-19 lat nie wierzy w te praktyki i środki o charakterze parareligijnym; 12,0% – wykazuje niewiedzę; 18,7% – odznacza się brakiem oceny; 28,3% – nie praktykowało ich jeszcze, ale wyraża przekonanie, że w tych praktykach coś się kryje; 4,7% – praktykowało kiedyś i wyraża przekonanie, że coś jest w tym z prawdy; 0,6% – praktykuje systematycznie (0,7% – brak danych). Najwięcej młodzieży wierzy w uzdrowienia przez osoby o szczególnych predyspozycjach, w terapię za pomocą praktyk fizycznych i w psychoterapię. Znacznie mniej wyraża aprobujące przekonanie w stosunku do pozostałych niekonwencjonalnych środków pomagających człowiekowi. Jeszcze mniej młodzieży spełnia sporadycznie lub systematycznie te praktyki (najwyższy wskaźnik dotyczy horoskopów i astrologii oraz wróżenia z kart i jasnowidzenia)[31].

Ogólnie można by powiedzieć, że wierzenia i praktyki parareligijne są słabo upowszechnione w środowiskach młodzieżowych w Polsce. Młodzież odnosi się do nich sceptycznie i tylko sporadycznie ucieka się do nich. Być może ujawniają się one wyraźnie w sytuacjach krańcowych i nie są przeżywane jako sprzeczne z religią. W najbliższych latach to wszystko może się zmienić, albowiem od początku lat dziewięćdziesiątych obserwuje się znaczną ekspansję ruchów o charakterze parareligijnym.

---

[29] *Heretycy są wśród nas. Rozmowa z ks. prof. Władysławem Piwowarskim*, „Tygodnik Gdański Solidarność" 3 (1991) nr 5, s. 6.

[30] Informacje uzyskane od W. Zdaniewicza SAC.

[31] Informacje uzyskane od W. Zdaniewicza SAC.

5. WNIOSKI SOCJOLOGICZNO-PASTORALNE

W warunkach rodzącej się demokracji i w sytuacji pogłębiającego się pluralizmu społecznego i kulturowego będzie zmieniać się z pewnością kształt polskiej religijności, w tym także religijności młodzieży. Nie idzie tu – rzecz jasna – o deterministyczną prawidłowość, głoszącą że im więcej demokracji i pluralizmu, tym automatycznie mniej religijności. Religijność rozważana z socjologicznego punktu widzenia nie jest wielkością statyczną, lecz zmieniającą się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego.

Przeprowadzone analizy socjologiczne opierają się głównie na wynikach sondaży opinii publicznej i należy je traktować z dużą ostrożnością. Ten typ badań nie jest w stanie ujawnić w pełni znaczenia religii i Kościoła dla pojedynczego człowieka czy grupy społecznej. W świetle wyników sondażowych można raczej mówić o pewnym przybliżeniu do stanu faktycznego, niż o jego adekwatnym opisie. Za pomocą standaryzowanych technik sondażowych ujmujemy jedynie główne rysy świadomości zbiorowej społeczeństwa w zakresie religijności. Jest to pewien klimat, w którym ludzie żyją na co dzień. Potrzebne są pogłębione badania socjologiczne i psychologiczne, dające szansę obserwowania „in statu fieri" głębokich procesów przemian religijności i moralności.

Ogólnie rzecz biorąc, autodeklaracje wiary i praktyk religijnych kształtują się wśród młodzieży polskiej na wysokim poziomie, zarówno wcześniej w systemie totalitarnym, jak i obecnie w fazie zmiany systemowej, w warunkach rodzącej się demokracji. Z tego punktu widzenia nie można mówić o jakimś niezwykłym zagrożeniu młodzieży polskiej indyferentyzmem religijnym czy niewiarą w najbliższej przyszłości. Przytoczone liczby, dotyczące religijności globalnej, nie powinny jednak oddziaływać usypiająco. Przyznający się do wiary nie zawsze pojmują Boga w sposób osobowy. Według badań z przełomu 1988 i 1989 r. co piąty wierzący posiada raczej abstrakcyjny, dość niejasny obraz Boga[32]. Jeżeli wraz z osłabieniem osobowego pojmowania Boga idzie w parze spadek intensywności życia religijnego, to już dzisiaj istnieje znaczne niebezpieczeństwo indyferentyzmu religijnego. Nie bez znaczenia w tym procesie przemian może być stwierdzony powyżej znaczny stopień relatywizmu dogmatycznego, co – z jednej strony – może być źródłem zobojętnienia religijnego, z drugiej zaś – szansą rozwoju dla pojawiających się coraz częściej na naszym „rynku światopoglądowym" sekt i ruchów religijnych o charakterze pozakatolickim.

Poza kręgiem naszych rozważań znalazł się praktyczny indyferentyzm religijny. Ludzie w ten sposób „religijni" są skoncentrowani na wartościach ze sfery profanum, zacieśniają perspektywę sensu swojego życia do wymiarów doczesnych. Często znajduje to wyraz w postawach konsumpcyjnych i

[32] Mariański, dz. cyt., s. 83.

instrumentalnych. W praktyce osoby obojętne w sprawach wiary, podobnie jak i ci, którzy określają siebie jako „niewierzących, ale przywiązanych do tradycji religijnych", znajdują się faktycznie poza Kościołem, nawet jeżeli z różnych względów uczestniczą „od czasu do czasu" w praktykach religijnych, zwłaszcza o charakterze jednorazowym. Częściowe i dorywcze uczestnictwo w kulcie religijnym świadczy pośrednio, że ich postawy indyferentne nie są w pełni konsekwentne i trwałe. Niekiedy te sporadyczne praktyki religijne są już ostatnią wątłą nicią łączącą ich z wiarą ojców. Praktyczny indyferentyzm religijny połączony z konsumpcyjnym stylem życia jest wśród młodzieży znacznie bardziej upowszechniony niż indyferentyzm kościelny czy indyferentyzm religijny sensu stricto. Będzie on prawdopodobnie wykazywał w przyszłości tendencje wzrostowe[33].

Rozwój niewiary i obojętności religijnej jest wyzwaniem dla chrześcijan i apelem o bardziej intensywną wiarę. Wraz z przesuwaniem się zainteresowań od teoretycznego dyskursu światopoglądowego do praktycznego materializmu i religijnego indyferentyzmu, wierzący tym bardziej powinni uświadomić sobie konsekwencje ewangelicznego życia. Religijność osobowo przeżyta, wewnętrznie umocniona, skierowana na poszukiwanie sensu życia, ma szanse także w epoce kształtowania się demokratycznego i pluralistycznego ładu społecznego, która będzie powoli przekształcać się – zgodnie z ogólną tendencją panującą w krajach wysoko rozwiniętych – z tzw. fazy nowoczesnej w postnowoczesną.

Być może zewnętrzne przejawy przyszłej religijności będą mniej spektakularne i bardziej zróżnicowane. Nie byłoby natomiast korzystne, gdyby wspólnotowe wymiary katolicyzmu nie rozwijały się paralelnie z zewnętrznym potencjałem organizacyjnym Kościoła, gdyby Kościół, bardzo zaabsorbowany rozbudową własnych instytucji, poświęcał za mało uwagi oddziaływaniom osobowym (np. w odniesieniu do ludzi młodych i ich problemów). Duszpasterstwo młodych i z młodymi jest ważną częścią ewangelicznego posłannictwa Kościoła.

„Kiedy wiara nie jest dostatecznie karmiona słowem Bożym, kiedy powstaje sprzeczność pomiędzy tym, w co się wierzy, i tym, czym się żyje – mówił Jan Paweł II w homilii wygłoszonej do wiernych diecezji Nola 23 V 1992 r. – wówczas wierzący tracą zdolność oddziaływania na społeczeństwo. Wtedy również traci się odwagę reagowania na zjawiska niszczące tkankę ludzką, społeczną i moralną; wtedy też przychodzi rezygnacja i frustracja; rodzi się niebezpieczeństwo, że młodzież stanie się obojętna i obca na wyda-

[33] Na pytanie, co sprawia, że ktoś imponuje młodym ludziom, najwięcej badanych uczniów szkół średnich i zasadniczych zawodowych wskazało na pieniądze i umiejętność zarabiania (32%). Pogląd ten głosili głównie chłopcy, uczniowie techników i osoby rzadko uczestniczące w praktykach religijnych bądź niepraktykujące. *Zainteresowania, wzory i autorytety młodzieży. Komunikat z badań CBOS*, BS/353/62/92, Warszawa 1992, s. 3.

rzenia religijne, społeczne i polityczne i nierzadko będzie uciekać w złudny «raj» narkotyków. Aby móc się oprzeć tym podstępnym zagrożeniom, potrzebna jest nowa ewangelizacja, głęboka katecheza skierowana do wszystkich, przede wszystkim jednak do dorosłych, ponieważ od nich, a zwłaszcza od rodziców dzieci powinny uczyć się, jak wierzyć i żyć prawdziwie po chrześcijańsku"[34].

---

[34] Jan Paweł II, *Droga ku dojrzałej wierze*, „L'Osservatore Romano" 13 (1992) nr 7, s. 22.